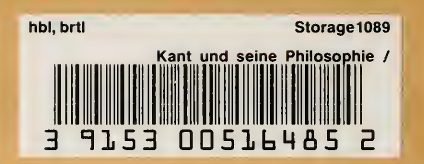


Kant

und seine Philosophie

KANT
UND SEINE PHILOSOPHIE



In der Kollektion „Kulturträger" (Herausgeber: Dr. V. Schweizer, Berlin NW. 87) sind ferner erschienen:

Giordano Bruno und seine Weltanschauung von Dr. J. Reiner — Buddha und der Buddhismus von Dr. J. Reiner — Confucius, der Weise von Lu von Dr. J. Reiner — Copernikus und das neue Weltsystem von Dr. Leonhard Stahl* — Charles Darwin und seine Lehre von Dr. J. Reiner — Friedrich der Große als Mensch und Philosoph von Dr. E. Normann* — Galilei und das Universum von Dr. Leonhard Stahl* — Hegel, sein Leben und Wirken von Dr. Ludwig Sehring* — Jesus im Wandel der Zeiten von Dr. Joh. Riehl — Kant und seine Philosophie von Dr. Joh. Riehl — Königin Luise von Dr. Ella Mensch* — Maeterlinck als Philosoph und Dichter von Dr. Ludwig Sehring — Moses und sein Werk von Dr. J. Reiner — Muhammed und der Islam von Dr. J. Reiner — Napoleon I. von Dr. A. Ruest* — Friedrich Nietzsche, Leben und Wirken von Dr. J. Reiner — Platon, Leben und Werke von Dr. J. Reiner — Jean Jacques Rousseau, der Philosoph des Naturrechts von Dr. E. Mensch — William Shakespeare von Dr. A. Ruest — Spinoza, sein Leben und seine Philosophie von Dr. Ludwig Sehring* — Leo Tolstoi von Dr. Ernst Lübben — Zarathustra von Dr. J. Reiner.

Jedem Band ist ein charakteristisches Porträt beigegeben.

Die mit * bezeichneten Bände sind in Vorbereitung.

Preis pro Band 1 Mark. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag von Hermann Seemann Nachfolger, Berlin NW. 87,
Wullenweberstraße 8.

KANT

UND SEINE PHILOSOPHIE

VON

DR. JOHANNES RIEHL



BERLIN UND LEIPZIG
VERLAG VON HERMANN SEEMANN NACHFOLGER

Roßberg'sche Buchdruckerei, Leipzig.

I.

Aus dem Leben Kants.

Einsamkeit ist das Geschick der Größe. Davon hat selten eines großen Mannes Leben so vollgültiges Zeugnis abgelegt, wie dasjenige Kants — sagt Windelband.

An der äußeren Peripherie deutschen Kulturlebens geboren und in dem engen Kreise des heimatlichen Daseins bis an den Schluß seines Lebens festgehalten, hat er niemals das Glück kennen gelernt, welches in der Berührung ebenbürtiger Geister dem Genie entspringt. Er hat nicht einmal als Schüler zu den Füßen eines bedeutenden Menschen gesessen, und von den persönlichen Anregungen, die er in seiner Entwicklung erfuhr, ist keine, die ihn in seiner wahren Bedeutung unmittelbar gefördert hätte. Um so riesenhafter ragt er aus dieser Umgebung heraus.

Aus seiner Einsamkeit heraus erzeugte er in origineller Form die Gedanken, die die Gegenwart noch bewegen, und lieferte dadurch den Beweis, daß man die Welt kennen kann, ohne sie gesehen zu haben, — wenn man sie in sich trägt.

* * *

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königsberg (Preußen) von Eltern aus dem niederen Bürgerstande geboren. Sein Vater war ein Riemermeister, Namens Johann George Kant, und seine Mutter hieß Regina Dorothea

geb. Reuter. Sein Vater war bei Memel gebürtig und seine Voreltern väterlicherseits stammten aus Schottland ab. Der Vater seiner Mutter war aus Nürnberg gebürtig.

Kants Eltern verehelichten sich im Jahre 1715 und hatten sechs Kinder, vier Töchter und zwei Söhne. Das erstgeborene Kind war eine Tochter, die schon in der Jugend starb. Dann wurde unser Weltweise im neunten Jahre der Ehe geboren. Sein Bruder, der als Prediger in Kurland starb und Kinder hinterließ, war der jüngste unter den Geschwistern. Seine Schwestern waren an Kleinbürger in Königsberg verheiratet. Seine Mutter starb im Jahre 1737, als Kant dreizehn Jahre alt war, und sein Vater 1746.

Von seinem Oheim mütterlicherseits, einem wohlhabenden Schuhmachermeister, Namens Richter, wurde Kant noch bei Lebzeiten seiner Eltern in seinen Studien und nachmals selbst bei seiner Magisterpromotion unterstützt.

Den ersten Unterricht im Lesen und Schreiben genoß er in der Vorstädtschen Hospitalschule; nachher besuchte er das Collegium Fridericianum, dem damals der bekannte Pietist Schiffert als erster Inspektor vorstand. Seine Erziehung sowohl im väterlichen Hause, als auch in der Schule war ganz pietistisch.

Kant pflegte dies öfters von sich anzuführen und diese pietistische Erziehung als eine Schutzwehr für Herz und Sitten gegen lasterhafte Eindrücke aus seiner eigenen Erfahrung zu rühmen. Von seinen jugendlichen Lieblingsbeschäftigungen und Spielen ist ebensowenig etwas bekannt, als von seiner jugendlichen Gemütsstimmung und herrschenden Neigung. Er muß als Knabe zerstreut und vergeßsam gewesen sein; denn er erzählte mir,* daß er

* Wir entnehmen diese Schilderung Jachmann, einem Freunde unseres Philosophen.

einmal auf dem Wege nach der Schule sich auf der Straße mit seinen Schulkameraden in ein Spiel eingelassen, seine Bücher deshalb niedergelegt, sie daselbst vergessen und nicht eher vermißt habe, als bis er in der Schule zu ihrem Gebrauch aufgefordert wurde, welches ihm auch eine Strafe zuzog. Auf der anderen Seite verrät ein Umstand aus seinem jugendlichen Leben viele Geistesgegenwart und Besonnenheit. Kant war als Knabe auf einen Baumstamm gegangen, der quer über einem mit Wasser gefüllten breiten Graben lag. Als er einige Schritte gemacht hatte, fing der Stamm durch die Bewegung an, sich unter seinen Füßen herumzurollen, und er selbst schwindlig zu werden. Er konnte, ohne Gefahr herunterzufallen, weder stehen bleiben, noch sich umkehren. Er faßte also genau nach der Richtung des Holzes einen festen Punkt am anderen Rande des Grabens scharf ins Auge, lief, ohne nach unten zu sehen, längs dem Stamme gerade auf den Punkt hin und kam glücklich ans entgegengesetzte Ufer.

Daß Kant in seinen Schuljahren vielen Eifer für Wissenschaften gehabt habe, folgere ich unter anderem aus einem Gespräche, welches wir über die Mittel führten, wodurch ein Lehrer sich bei seinen Schülern in Ansehen setzen könne. Er versicherte, daß unter seinen Lehrern, die alle durch Strenge Ruhe und Ordnung in den Klassen zu erhalten suchten und sie bei der schlechten Schuldisziplin doch nicht erhielten, ein Lehrer mit einem gebrechlichen und possierlich gestalteten Körper gewesen wäre, dem er und einige andere Schüler immer sehr viele Aufmerksamkeit, Folgsamkeit und Achtung bewiesen hätten, weil sie in seinen Lektionen viel hätten lernen können. Schwerlich würde auch der Vater und der Oheim Kants in ihrem Stande ihn zum Studieren bestimmt haben, wenn sie und die Lehrer nicht ausgezeichnete Fähigkeiten und

besondere Fortschritte an ihm bemerkt hätten. Höchstwahrscheinlich war der damalige Direktor des Collegii Fridericiani, der berühmte Pietist D. Albert Schulz, der Kants Eltern ihrer Frömmigkeit wegen liebte und unterstützte, die vorzüglichste Veranlassung, daß Kant studierte. Aber gewiß ahnte man damals ebensowenig in ihm den größten Weltweisen seiner Zeit, als man bei dem damaligen Zustande des Schulwesens methodisch auf eine zweckmäßige Ausbildung seines Geistes hinarbeitete. Kant gehörte zu den Menschen, die keiner Erziehung fähig, aber auch keiner bedürftig sind. Er ward alles durch sich selbst.

* * *

Im Jahre 1740 bezog Kant die Universität seiner Vaterstadt. Der Professor der Philosophie, welcher wahrscheinlich auf seine Geistesbildung den meisten Einfluß gehabt hat, war damals Knutzen, ein Mann, der sich als Lehrer und als Schriftsteller einen großen Ruf auf der Universität erworben hatte. Was Kant für einen Studienplan befolgte, ist seinen Freunden unbekannt geblieben. Selbst sein einziger mir bekannter akademische Freund und Duzbruder, der schon längst verstorbene Doktor Trummer in Königsberg, konnte mir darüber keine Auskunft geben. Soviel ist gewiß, daß Kant auf der Universität sich keiner positiven Wissenschaft widmete, besonders hat er sich mit der Mathematik, Philosophie und den lateinischen Klassikern beschäftigt. Er führte noch in seinem hohen Alter öfters Stellen aus dem Horaz und anderen lateinischen Dichtern an, welche eine frühe, vertraute Bekanntschaft mit ihnen verrieten, die er auch fortwährend unterhielt.

Nach vollendeten Universitätsjahren nahm Kant eine Hauslehrerstelle bei einem Herrn v. Hüllesen auf Arnsdorf bei Mohrungen an und kehrte nach neun Jahren wieder nach Königsberg zurück, 1755. Er pflegte über sein Hofmeisterleben zu scherzen und zu versichern, daß in der Welt vielleicht nie ein schlechterer Hofmeister gewesen wäre als er. Er hielt es für eine große Kunst, sich zweckmäßig mit Kindern zu beschäftigen, und sich zu ihren Begriffen herabzustimmen, aber er erklärte auch, daß es ihm nie möglich gewesen wäre, sich diese Kunst zu eigen zu machen.

Nach seiner Zurückkunft privatisierte Kant in Königsberg, bereitete sich auf ein akademisches Lehramt vor, schrieb sein erstes Werk: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, Königsberg 1756, und arbeitete das wichtige Werk: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels nach Newtonschen Grundsätzen aus, welches er in seinem einunddreißigsten Jahre, in eben dem Jahre herausgab, als er Magister der Philosophie und Privatdozent auf der Universität zu Königsberg wurde.

Als Magister schrieb er in einem Zeitraume von fünfzehn Jahren mehrere kleine Schriften, welche alle den originellen Denker verraten, obgleich in ihnen noch die dogmatische Philosophie der damaligen Zeit herrscht und keine Spur des Kritizismus zu finden ist.

In den ersten Jahren seines Privatlehramtes auf der Universität war sein Einkommen aus den Vorlesungen sehr gering und Kant mußte sehr sparsam leben.

Kant blieb fünfzehn Jahre lang Privatdozent.*

Er stand im zweiunddreißigsten Lebensjahre, als er die akademische Laufbahn antrat.

* Wir folgen hier Kronenbergs Schrift über Kant.

Als Kant sich habilitierte, befand man sich unmittelbar vor dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges, der infolge der Invasion der Russen Ostpreußen in starke Mitleidenschaft zog. Kant hatte sich bereits kurze Zeit nach seiner Habilitation um die außerordentliche Professur beworben, die durch den Tod Knutzens im Jahre 1751 erledigt war. Allein der drohende Ausbruch des Krieges veranlaßte die preußische Regierung, diese wie andere außeretatsmäßige Professuren unbesetzt zu lassen.

Im Jahre 1758 wurde an der Königsberger Universität die Professur der Logik und Mathematik erledigt. Kant bewarb sich um dieselbe. Mit ihm zugleich Privatdozent Buck, der schon einige Jahre länger als Kant gelehrt hatte. Die Russen waren damals die Herren von Königsberg, und die gesamte Verwaltung, auch die Aufsicht über die Universität war in die Hände des Generals von Korff gelegt, der dem Dozenten Buck und nicht Kant den Vorzug bei der Besetzung der Professur gab.

Erst mit dem Jahre 1762, als nach der Thronbesteigung Peters III. der Friede zwischen Preußen und Rußland zustande kam, besserten sich auch die Verhältnisse an der Königsberger Universität, und Kant durfte hoffen, die erstrebte Professur bald zu erhalten. Er hielt in der Zwischenzeit Vorlesungen über Physik, Mathematik, Logik, Metaphysik und Moralphilosophie, physische Geographie, Astronomie, Anthropologie, denen er später noch Vorträge über natürliche Theologie oder Religionsphilosophie und Ästhetik hinzufügte.

Sein Einfluß und seine Bedeutung als Privatdozent war von Jahr zu Jahr gewachsen. Es kam häufig vor, daß die von Kant gewählten Hörsäle sich für die große Zuhörerschaft als zu klein erwiesen. Daneben hielt er noch Privatvorlesungen vor russischen Offizieren über physische Geo-

graphie, und führte die Aufsicht über einzelne vornehme Adlige, welche an der Universität Königsberg studierten.

Inzwischen war auch die preußische Regierung auf Kant aufmerksam gemacht worden, besonders durch seine Schrift: „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.“ Diese Schrift war aus Anlaß einer Preisfrage der preußischen Akademie der Wissenschaften entstanden, Mendelssohn hatte dabei den ersten, Kant den zweiten Preis erhalten.

Der Ruf der Kantschen Vorlesungen war inzwischen bis nach Berlin gedrungen, und dies alles legte der Regierung den Wunsch nahe, Kant für seine Verdienste entsprechend zu belohnen. Da seine Vorlesungen sich über so viele Fächer erstreckten, so glaubte man, daß er jedem gewachsen sei, und bot ihm deshalb im Jahre 1762 eine erledigte Professur der Dichtkunst an.

Kant lehnte das Anerbieten der Regierung ab.

Trotz dieser Ablehnung schickte der damalige Justizminister und Großkanzler von Fürst ein Reskript an die preußische Provinzialregierung, in welchem es heißt: „Desungeachtet sind Wir nicht weniger gnädig entschlossen, den Magister Immanuel Kant zum Nutzen und Aufnehmen der dortigen Academie bei einer anderweitigen Gelegenheit zu placieren und befehlen Euch demnach in Gnaden, auf was Art solches am Füglichsten geschehen kann, befohlener Maßen Uns annoch allergehorsamst anzuzeigen.“

Schon in dem Reskripte, welches Kant die Professur der Dichtkunst anbot, hatte derselbe Minister sich geäußert: „Uns ist ein dortiger gewisser Magister Immanuel Kant durch einige seiner Schriften bekannt geworden, aus welchen eine gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchtet.“

Erst 1765 fand sich Gelegenheit, Kant wenigstens eine kleine feste Besoldung zuzuweisen. Damals war die

Stelle eines Bibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek erledigt. Kant bewarb sich um die Stelle, und sie wurde „dem geschickten und durch seine Schriften berühmt gemachten Magister Kant“ anvertraut. Mit dieser Stelle war ein jährliches Einkommen von 62 Talern verbunden; es bildete die erste feste amtliche Besoldung Kants.

Im Jahre 1769 erhielt er eine ehrenvolle Berufung als ordentlicher Professor nach Erlangen und eine ebensolche nach Jena. Kant unterhandelte schon mit der Universität Erlangen, als sich ihm die Aussicht eröffnete, eine seinen Wünschen entsprechende Stellung in Königsberg selbst zu erlangen.

Im März 1770 wurde die Professur der Logik und Metaphysik frei, die Kant übertragen wurde. Mit der Schrift „Über die Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt“ trat Kant sein neues Lehramt an. In dieser Schrift traten zum erstenmal die Grundzüge der kritischen Philosophie hervor.

In der Disputation, durch welche Kant diese Schrift verteidigte, war sein Respondent Markus Herz gewesen, der bald darauf nach Berlin zurückkehrte und als Arzt dauernd dort ansässig blieb. Schon einige Jahre früher hatte Kant mit Herz freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, welche während ihres ganzen Lebens erhalten blieben. Von den Briefen Kants, welche uns erhalten sind, sind verhältnismäßig die meisten an Markus Herz gerichtet, und sie bilden eine der wichtigsten Quellen für die innere Entwicklungsgeschichte Kants.

* * *

Als ordentlicher Professor war Kant ein für allemal der materiellen Sorgen enthoben. Nun begann für ihn die Epoche der Formulierung und Ausbildung seines Systems.

Die kritische Philosophie begann allmählich den Namen des Philosophen weit über die engen Grenzen seines Vaterlandes zu tragen, sein Ruhm nahm zu und damit auch die Zahl seiner Schüler.

Es blieb ihm aber ein Erlebnis nicht erspart, das die meisten unabhängigen Geister zu treffen pflegt.

Im Jahre 1786 war Friedrich der Große gestorben, sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. war weit von der Geistesliberalität seines Vorgängers entfernt und unterlag sehr oft dem Einflusse des früheren Hofpredigers Wöllner, den er an die Spitze des Ministeriums berufen hatte.

Wöllner war ein ziemlich beschränkter Theologe, der in der geistigen Freiheit eine Gefahr für den Bestand des Reiches erblickte. Er erließ ein Edikt, das die Preßfreiheit beseitigte, dann erließ er das Wöllnersche Religionsedikt, durch welches bestimmt wurde, daß kein Beamter eine Anstellung erhalten darf, bevor er seinen Glaubenseifer bei der Behörde nicht dokumentiert hatte.

Kein Wunder, daß dieser Mann an der Kantschen Philosophie Anstoß nehmen mußte. Als Kant in der Berliner Monatsschrift im Jahre 1792 einen Aufsatz „Vom radikalen Bösen“ (später in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793 abgedruckt) veröffentlichte, so erging von der Berliner Zensur das Verbot, diesen Aufsatz fortzusetzen.

Die in Buchform dann erschienene Abhandlung erregte große Freude in den liberalen Kreisen, hatte aber folgende Kabinettsorder unserem Philosophen eingetragen: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm . . . Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift

und des Christentums mißbraucht, wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, desgleichen in andern kleinen Abhandlungen getan habt. Wir haben uns zu Euch eines Bessern versehen; da Ihr selbst einsehen müßt, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere, Euch sehr wohlbekannten landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin den 1. Oktober 1794. Auf Seiner Königlichen Majestät Allergnädigsten Specialbefehl. Wöllner.“

Gleichzeitig wurden alle Dozenten der Königsberger Universität durch einen Revers verpflichtet, keine Vorlesungen über Kants Religionsphilosophie zu halten.

Kant war siebzig Jahre alt, als ihm diese Kabinettsorder zugestellt wurde. Er ging dem Kampfe aus dem Wege und anwortete: „Um auch dem mindesten Verdacht vorzubeugen, so halte ich es für das Sicherste, Ew. Kgl. Majestät feierlich zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, die natürliche wie die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen wie in Schriften als Euer Majestät getreuester Untertan gänzlich enthalten werde.“

Zunehmende Altersschwäche zwang Kant im Jahre 1797, seine Lehrtätigkeit aufzugeben. Im Jahre 1800 nahm

seine Geistesschwäche zu und der Marasmus steigerte sich zusehends.

Er starb am 12. Februar 1804.

Die Nachricht von seinem Tode machte in der Stadt einen unbeschreiblichen Eindruck, und man kann sagen, auf alle Klassen der Bevölkerung, denn Kant wurde seit länger als dreißig Jahren als das Kleinod des Landes bewundert und verehrt. Jedermann wünschte noch einmal die Leiche zu sehen, welche die leblose Hülle des hervorragendsten Geistes war.

Am 28. Februar wurde der größte Philosoph Deutschlands in Königsberg in der sogenannten Professorengruft begraben.

II.

Intimes über den Königsberger Denker.

Der Königsberger Philosoph, dessen Lehren eine Zeitlang die Welt in Aufregung brachten und die noch heute so manchen Anlaß zu einem heftigen, wenn auch unblutigen Federkrieg geben, führte ein durchaus ruhiges Leben, das ein genaues Abbild seiner Philosophie war. Von einer pedantischen Ordnungsliebe beseelt, die auch seinen Schriften nicht immer zum Vorteil gereicht, wich er in keinem Punkte von seinen Maximen ab. Sein ganzes Leben stand durchgängig unter der Herrschaft von Grundsätzen, die er sorgfältig und genau ausgebildet und nach welchen er gehandelt hat. Nur auf diese Weise ist es auch zu erklären, daß er trotz seiner schwächlichen Konstitution ein so hohes Alter erreichen konnte und, im Grunde genommen, nie krank war, mit Ausnahme der letzten fünf Jahre, wo seine Geistesschärfe ihn verlassen hatte.

Bis in das kleinste Detail war das Leben Kants genau geregelt, er wich in keiner Hinsicht von einer einmal festgesetzten Ordnung ab.

Fünf Minuten vor fünf Uhr morgens, es mochte Sommer oder Winter sein, trat sein Diener Lampe in sein Schlafzimmer mit der militärischen Meldung „Es ist Zeit!“ und mahnte seinen Herrn zum Aufstehen. Unter keiner Bedingung, auch in dem seltenen Fall einer schlaflosen Nacht, zögerte Kant nur einen Augenblick, um aufzustehen. Als siebzigjähriger Greis fragte er oft in Gegenwart seiner

Freunde seinen Diener: „Lampe, hat er mich in dreißig Jahren nur an einem Morgen je zweimal wecken müssen?" „Nein, hochedler Herr Professor," war die bestimmte Antwort des ehemaligen Soldaten.

Kurz nach fünf Uhr früh saß Kant bei seinem Tee, wobei er eine Pfeife, die einzige während des Tages, zu rauchen pflegte. Um sieben oder acht Uhr ging er ins Kolleg, das ein bis zwei Stunden dauerte; dann brachte er bis 3/4 auf 1 an seinem Schreibtisch zu, worauf er sich fertig machte, um seine Tischfreunde zu erwarten.

Er pflegte in seinen späteren Jahren nie allein zu speisen. Er lud täglich zwei Freunde ein, zuweilen auch mehr, aber nie mehr als neun, denn er pflegte zu sagen, daß seine Tischgesellschaft nie geringer als die Zahl der Grazien und nicht höher als die Anzahl der Musen sein dürfe.

Wenn das Essen in Bereitschaft war, trat Lampe mit den Worten ins Zimmer: „Die Suppe ist auf dem Tische." Diesem Zurufe wurde schnell gefolgt.

Sobald sich Kant an den Tisch setzte, begann er: „Nun, meine Herren", was eine Aufforderung zum schnellen Zugreifen war. Sein Menu bestand aus drei Schüsseln, einem kleinen Nachtisch und Wein. Jeder legte sich seine Speisen selbst vor. Der erste, der schnell zugriff, war ihm der angenehmste Gast, denn desto schneller kam die Reihe an ihn zum Zulangen.

Angenehme Belehrung und Unterhaltung würzte das Mahl, das zuweilen bis vier oder fünf Uhr sich ausdehnte. Der große Philosoph duldete keine Windstille in der Unterhaltung. Er wußte stets neuen Stoff zu schaffen, jedem seine Interessen abzumerken und mit Teilnahme davon zu sprechen. Fast nie hatte die Unterhaltung auf Gegenstände der kritischen Philosophie Bezug. Lenkte sich das Gespräch auf Gegenstände der Physiologie, Anatomie oder

die Sitten fremder Völker, wurden dabei Dinge erwähnt, die der Leichtsinn zur Schlüpfrigkeit hätte mißbrauchen können, so wurde davon nur mit wissenschaftlichem Ernste gesprochen.

Bei der Wahl der Tischfreunde war er darauf bedacht, daß sie jünger seien als er und daß sie verschiedenen Berufsständen angehören, um dadurch etwas Abwechslung in sein monotones Leben zu bringen.

Kant nahm sehr viel Anteil am Schicksal seiner Freunde und Schüler. Bei Krankheiten seiner Freunde war er um sie sehr besorgt, er ließ sich nach ihrem Zustande oft erkundigen, erwartete mit Ungeduld jede Nachricht und ließ sich sogar in seinen Arbeiten dadurch stören. Sobald sie aber tot waren, zeigte er sich gefaßt, die frühere Unruhe machte der philosophischen Resignation Platz, da nun einmal alles vorbei war.

Gleich nach Tisch ging Kant aus, um sich etwas Bewegung zu machen, er ging aber immer allein, um in seinen Gedanken nicht gestört zu werden.

Nach 6 Uhr saß er wieder an seinem Arbeitstisch, die Dämmerstunden waren dem tiefen Nachdenken gewidmet. Er stellte sich dabei, ohne Rücksicht auf die Jahreszeit, an den Ofen, von welchem er durchs Fenster den Löbenichtschen Turm sehen konnte. Diesen Turm pflegte er während des Nachdenkens anzusehen. Er konnte sich nicht lebhaft genug ausdrücken, wie wohltätig seinen Augen der für dieselben passende Abstand sei. Als mit der Zeit im Garten seines Nachbars einige Pappeln so hoch empor wuchsen, daß sie die Aussicht auf den Turm ihm raubten, wurde er darüber sehr unruhig und wünschte, daß man die Pappeln wegräume. Der Eigentümer des Gartens opferte auch bereitwilligst die Wipfel seiner Pappeln dem Denker.

Eine Viertelstunde vor 10 Uhr abends unterbrach Kant sein Nachdenken und bereitete sich auf diese Weise für den Schlaf vor.

Sein Schlafzimmer wurde nie geheizt, während er im Arbeitszimmer immer eine ziemlich hohe Temperatur haben mußte.

So war ein Tag dem andern ähnlich und in dieser für Kant weder langweiligen noch lästigen Einförmigkeit gingen die Tage und Jahre in strenger Ordnung dahin.

Mit seiner Ordnungsliebe und strengen Pünktlichkeit hing auch seine Sparsamkeit zusammen, die eine wirkliche Tugend war, weil sie von dem Geize ebenso weit entfernt war, wie von der Verschwendung. Auf diese Weise gelang es ihm sogar, ein für die damalige Zeit nicht unbeträchtliches Vermögen sich zu ersparen, obwohl er sehr viel für die Unterstützung seiner armen Verwandten ausgab. Er hinterließ 21 539 Taler, obwohl er streng den Grundsatz befolgte: „Es muß keine Knickerei oder Kargheit irgendwo stattfinden."

Gelegentliche Almosen gab Kant grundsätzlich nie, er handelte auch in der Wohltätigkeit nach einem ganz bestimmten Grundsatze. Geld hatte in seinen Augen keinen anderen Wert, als nur insofern es Mittel war, durch zweckmäßigen Gebrauch desselben Gutes zu stiften. In seinem Alter wurde er oft von Bettlern und Betrügern belästigt. Es fehlte ihm aber nicht an Mut, auch bei seinem schon zusammengefallenen Körper, sich solchen Personen furchtbar zu machen. Eines Tages saß Kant in seinem Zimmer — es war in den letzten Jahren seines Lebens —, als plötzlich eine Dame eintrat, denn der Weg von der Straße bis zu ihm stand immer offen, wenn er allein im Hause war, und ihn nach der Zeit fragte. Kant zieht seine Uhr hervor und sagt, wie spät es sei. Die Dame

gibt sich aber damit nicht zufrieden, sondern äußert noch die Bitte, Kant möchte doch ihr die Uhr leihen, damit sie dem Nachbar genau zeigen könne, wie spät es sei, denn bis sie zum Nachbar komme, würde es inzwischen später werden, ohne ihm genau sagen zu können, um wie viel. Da fährt Kant mit einem solchen Ungestüm auf die Unbekannte los, daß sie schleunigst sich entfernte.

Die letzten Lebensjahre des Philosophen waren durch zunehmende geistige und körperliche Schwäche getrübt. Schon im Jahre 1799 sagte er seinen Freunden: „Meine Herren, ich bin alt und schwach. Sie müssen mich wie ein Kind betrachten."

Furcht vor dem Tode kannte er nicht. Einmal äußerte er sich darüber folgendermaßen: „Meine Herren, ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es Ihnen vor Gott, daß, wenn ich's in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt! Ja, wenn ein böser Dämon mir im Nacken säße und mir ins Ohr flüsterte: Du hast Menschen unglücklich gemacht, dann wäre es etwas anderes."

Die allmählich sinkenden Kräfte des von seinen Arbeiten ermüdeten Greises brachten nach und nach eine Änderung in seiner bisherigen Lebensweise. Seit dem Jahre 1802 ging er schon um 9 Uhr schlafen, stand aber noch immer um 5 Uhr früh auf. Seine Spaziergänge schränkte er immer mehr ein, weil er nicht mehr gehen konnte. Einst fiel er sogar auf der Straße, ohne sich selbst aufrichten zu können. Zwei Damen eilten ihm zu Hilfe, denen er für diesen tätigen Beistand dankte, und er überreichte eine Rose, die er eben in der Hand hatte, einer derselben.

So geschickt Kant zu Kopfarbeiten war, so unbeholfen war er in Handarbeiten. Nur die Feder verstand er zu

regieren, aber sonst kein Werkzeug. Er wurde auch in seinen letzten Jahren sehr ungeduldig, sobald eine Sache nicht rasch nach seinen Wünschen erledigt wurde. Sagte man: der Kaffee wird gleich gebracht werden, so erwiderte er: „Ja, wird; das ist der Knoten, daß er erst gebracht werden wird.“ Hieß es: er kommt bald, so fügte er hinzu: „Ja, bald, eine Stunde ist auch bald.“ Endlich, als es ihm zu lange dauerte, pflegte er zu sagen: „Nun darüber kann ich sterben, und in jener Welt will ich keinen Kaffee trinken.“ Er stand auch manchmal vom Tische auf und rief zur Tür hinaus: „Kaffee! Kaffee!“ Hörte er endlich den Diener kommen, so rief er jauchzend: „Ich sehe Land!“

Man hat oft die Frage aufgeworfen, warum Kant nicht geheiratet hat. Wenn man diese Frage an ihn selbst, besonders in seinen späteren Jahren gerichtet hat, so pflegte er eine ausweichende Antwort zu geben. Tatsächlich war er zweimal daran, sich zu erklären, aber er überlegte so lange, bis ihm andere zuvorgekommen waren.

Mit Damen unterhielt sich Kant sehr ungern über philosophische Themen. Einmal ließ er gegen eine Dame, die mit ihm über die „Kritik der reinen Vernunft“ durchaus sprechen wollte und, da sie bemerkte, daß er ihr immer auswich, fortwährend behauptete, daß Damen ebensogut gelehrt sein können als Männer, und daß es wirklich gelehrte Frauen gibt, den derben Ausdruck fallen: „Nun ja, es ist danach.“

Ein andermal, als er über die Kochkunst sprach, unterbrach ihn eine Dame mit den Worten: „Es ist doch, lieber Herr Professor, als ob Sie uns alle für Köchinnen ansehen!“ Kant setzte aber darauf mit sehr viel Witz auseinander, daß dies durchaus keine so niedrige Beschäftigung sei und daß die Kenntnis des Küchenwesens

einer jeden Frau zur Ehre gereiche, daß dadurch auch den Männern ein großer Dienst erwiesen werde, der gar nicht zu unterschätzen ist.

Frau von der Recke schreibt über Kant als Gesellschafter in ihrer Schrift (Über Neanders Leben und Schriften. 1804. S. 109 u. ff.): Kant war der dreißigjährige Freund des Reichsgrafen von Kayserlingk zu Königsberg und liebte den Umgang der Gräfin, die eine sehr geistreiche Frau war. Oft sah ich ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmer den tief abstrakten Denker in ihm geahnt hätte.

Trotzdem Kant sein Denken hauptsächlich in den Dienst der abstrakten Wissenschaften stellte, so bewahrte er auch ein richtiges Verständnis für die realen Vorgänge des täglichen Lebens. Er war ein scharfsinniger Beobachter und Beurteiler der menschlichen Tugenden und Schwächen und deshalb auch als Gesellschafter sehr beliebt.

In seinem Nachlasse wurden einige Aphorismen vorgefunden, die es verdienen, hier angeführt zu werden, weil man daraus ersieht, daß Kant auch für andere als bloß philosophische Fragen viel Verständnis besaß. So entnehmen wir diesem Nachlasse folgendes:

„Es ist lächerlich, daß ein Mann durch Verstand und große Verdienste auch Frauenzimmer will verliebt machen."

„Unsere jetzige Verfassung macht, daß die Weiber auch ohne Männer leben können, welches alle verdirbt."

„Die Ehre des Mannes besteht in der Schätzung seiner selbst; die des Weibes in dem Urteile anderer. Das Weib setzt der Ungerechtigkeit Tränen, der Mann Zorn entgegen."

III.

Kant als Lehrer und Erzieher.

Es gibt kein Gebiet der Wissenschaft, das durch die Lehren Kants nicht befruchtet wurde. Sein scharfsinniger Kopf hat Ideen gezeitigt, die überall eine Revolution hervorgerufen haben, eine Umwälzung, die, wenn auch nicht direkt, so doch mittelbar sich auf ihn zurückführen läßt.

Und noch heute ist sein Einfluß nicht ganz erloschen, ja, man kann sogar sagen, daß die Kantsche Philosophie in den letzten Dezennien immer mehr Anhänger gewonnen hat.

Was uns hier besonders beschäftigen soll, ist, Kant als Lehrer und Erzieher zu schildern, wobei uns seine Aussprüche über Pädagogik als Leitmotive dienen können.

Der Philosoph des kategorischen Imperativs behauptet an einer Stelle: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß“, und dieser Behauptung ist er sein ganzes Leben treu geblieben. Er hat Maximen von einer sittlichen Strenge aufgestellt und nicht bloß verlangt, daß sie andere befolgen, sondern sie an sich selbst sein ganzes Leben hindurch erprobt. Strenge Disziplin sich selbst gegenüber und liebevolles Nachsehen gegenüber andern war der hervorstechendste Zug seines Charakters. Er war ein Muster der Pünktlichkeit. Ein Zuhörer erzählt, daß er in den neun Jahren, während deren er Kants Vorlesungen anhörte, kein einziges Mal es erlebt hätte, daß der große Meister eine Stunde ausfallen ließ oder nur eine Viertelstunde zu spät gekommen wäre.

Nach Kant ist die Erziehung eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen erst vervollkommnet werden muß. „Jede Generation," sagt er, „versehen mit den Kenntnissen der vorhergehenden, kann immer mehr eine Erziehung zustande bringen, die alle Naturanlagen des Menschen proportionierlich und zweckmäßig entwickelt und so die ganze Menschengattung zu ihrer Bestimmung führt . . . Sich selbst besser machen, sich selbst kultivieren, und wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch. Wenn man das aber reiflich überlegt, so findet man, daß dieses sehr schwer sei. Daher ist die Erziehung das größte Problem und das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden. Denn Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab. Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts tun, und nur dadurch, daß eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntnisse der folgenden überliefert, diese wieder etwas hinzutut und es so der folgenden übergibt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehung entspringen. Welche große Kultur und Erfahrung setzt also nicht dieser Begriff voraus? Er konnte demnach auch nur spät entstehen, und wir selbst haben ihn noch nicht ganz ins Reine gebracht." (Werke, ed. Rosenkranz und Schubert Bd. IX, S. 374 ff.)

In seinen Vorlesungen und in seinem Umgange mit seinen Schülern war Kant stets darauf bedacht, aus ihnen Männer von Charakter zu machen. Mag er sich noch so sehr mit metaphysischen Fragen beschäftigt haben, letzten Endes zielte er auf das praktische Leben ab. Die Idee der Menschheit in ihrer höchsten und reinsten Konzeption hat ihm stets vorgeschwebt, er ist ihr auch nie untreu geworden. Noch in seinen letzen Tagen, als er schon an Geist und Körper gebrochen war, sagte er dem Arzt, der

ihn besuchte und den er stehend empfing, trotzdem derselbe ihn zum Sitzen aufgefordert hatte, die denkwürdigen Worte:

„Das Gefühl der Humanität hat mich noch nicht verlassen" — wodurch er seine Dankbarkeit dem Arzte gegenüber ausdrücken wollte. Bei der Erziehung handelt es sich nach Kant hauptsächlich um die Disziplinierung und Kultivierung der Menschen. Disziplinieren heißt: suchen zu verhüten, daß die tierischen Triebe den Menschen beherrschen. Disziplin ist also vollständige Bezähmung der Wildheit. — Kultivierung beruht in der geistigen und manuellen Ausbildung.

Man muß aber auch darauf bedacht sein, meint Kant, daß der Mensch klug werde, in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und keinen Anstoß errege. Hierzu gehört eine gewisse Art von Kultur, die man Zivilisierung nennt: „Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet sich nach dem wandelbaren Geschmacke jedes Zeitalters."

Die Erziehung darf sich demnach nicht bloß auf geistige und körperliche Ausbildung beschränken, sie muß auch die Vergesellschaftung des Individuums im Auge behalten. Denn letzten Endes ist das Individuum nur als Mitglied des Staates zu betrachten, es genügt also nicht, wenn man bloß mit der geistigen Ausbildung sich begnügt und die körperliche nicht vernachlässigt, man muß die Menschen zu guten Bürgern erziehen.

Und darin besteht eine weitere Schwierigkeit des ganzen Erziehungsproblems, denn es handelt sich darum, eine harmonische Ausbildung der persönlichen Freiheit mit der Unterwerfung unter Gesetz und Sitte zu vereinigen. Frei-

heit und Unterwerfung! Beide sind die Voraussetzungen eines geordneten Staatswesens. Denn Zwang ist nötig! sagt Kant. „Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne dies ist alles bloßer Mechanismus, und der der Erziehung Entlassene weiß sich seiner Freiheit nicht zu bedienen. Er muß früh den unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft fühlen, um die Schwierigkeit, sich selbst zu erhalten, zu entbehren und zu erwerben, um unabhängig zu sein, kennen zu lernen." (Werke Bd. IX, S. 384 ff.)

Trotzdem Kant nicht verheiratet war und nur während einer kurzen Zeit in unmittelbarer Berührung mit Kindern war, so zeugen doch seine Aussprüche über Kindererziehung von einer bedeutenden Kenntnis der Kinderseele. Der Mann, der als Universitätslehrer nur mit Erwachsenen zumeist in Berührung kam, hat einen offenen Blick für das Kind in seinem ersten Alter gehabt. Er verstand es, sich in den Gedankengang der Kinderseele einzuleben, als ob er selbst bei der Niederschrift seiner Lehren über Kindererziehung Kind gewesen wäre.

„Wenn das Kind z. B. lügt, muß man es nicht bestrafen, sondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm sagen, daß man ihm in Zukunft nicht glauben werde, u. dergl. Bestraft man das Kind aber, wenn es Böses tut, und belohnt es, wenn es Gutes tut, so tut es Gutes, um es gut zu haben. Kommt es nachher in die Welt, wo es nicht so zugeht, wo es Gutes tun kann, ohne eine Belohnung, und Böses, ohne eine Strafe zu empfangen, so wird aus ihm ein Mensch, der nur sieht, wie er gut in der Welt fortkommen kann, und gut und böse ist, je nachdem er es am zuträglichsten findet." (Werke Bd. IX, S. 415.)

Sehr interessante Winke über die Bildung eines Charakters finden wir bei Kant, sie haben noch heute, trotz der Fortschritte auf dem Gebiete der Pädagogik, ihre volle Gültigkeit. Wenn man einen Charakter bei einem Menschen bilden will, so muß man schon in der frühesten Jugend damit beginnen. Es kommt viel darauf an, daß man den Kindern in allen Dingen eine gewisse Ordnungsliebe beibringt. Festgesetzte Zeiteinteilung ist das erste Mittel dazu, man darf unter keinen Umständen von einem einmal gefaßten und zuerst als richtig erkannten Prinzip abweichen. So setze man z. B. den Kindern eine Zeit zum Schlafe, zur Arbeit, zur Erholung fest, und diese muß man dann auch nicht verlängern oder verkürzen. Bei gleichgültigen Dingen kann man wohl den Kindern die Wahl lassen, nur müssen sie das, was sie sich einmal gewählt haben, nachher auch einhalten und befolgen. „Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt haben, sind unzuverlässig, man weiß sich oft nicht in sie zu finden, und man kann nie recht wissen, wie man mit ihnen daran ist. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. B. den Mann, der nach der Uhr jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat, aber oft ist dieser Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit, ob sie gleich nach Peinlichkeit aussieht, ist eine Disposition zum Charakter. Zum Charakter eines Kindes, besonders eines Schülers, gehört vor allen Dingen Gehorsam."

Kinder müssen unter dem Gesetze der Notwendigkeit stehen. Dieses Gesetz aber muß ein allgemeines sein, worauf man besonders in Schulen zu achten hat. — Der Lehrer darf keinem seiner Schüler besondere Aufmerksamkeit oder Liebe schenken, denn sobald die anderen Kinder das sehen, werden sie eine Art von Bevorzugung darin erblicken, die ihnen als Ungerechtigkeit erscheinen muß.

Alle Übertretung eines Gebotes bei einem Kinde ist eine Ermangelung des Gehorsams, und dies — sagt Kant — zieht Strafe nach sich. Auch bei einer unachtsamen Übertretung des Gebotes ist Strafe nicht unnötig.

Es gibt zweierlei Strafen: moralische und physische.

Moralisch straft man, wenn man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hilfsmittel der Moral sind, Abbruch tut, z. B. wenn man das Kind beschämt, ihm frostig und kalt begegnet. Diese Neigungen müssen so viel als möglich erhalten werden. Diese Art zu strafen ist die beste.

Physische Strafen bestehen entweder in Verweigerung des Begehrten oder in Zufügung von Strafen, wie Prügel u. dgl. Dies muß aber mit der äußersten Vorsicht geschehen und erst dann, nachdem alle anderen Mittel gänzlich versagt haben. Auch dürfen physische Strafen nie im Zorne verrichtet werden. Kinder sehen sie dann nur als Folgen des Zornausbruchs der Menschen an und nicht als gerechte Strafen, die sie selbst verdient haben. Auch darf man physische Strafen nicht zu oft wiederholen, denn sie machen die Kinder starrköpfig, und strafen Eltern ihre Kinder des Eigensinns wegen, so machen sie sie dadurch nur noch eigensinniger.

Die Einwirkung der Kantschen Philosophie auf das praktische Leben darf nicht unterschätzt werden.

Viele sind geneigt, in Kant nur einen abstrakten Denker zu sehen, dessen Lehren weitab von der täglichen Erfahrung liegen. Das ist aber nicht richtig.

Kant hat durch seine Ethik einen mächtigen Einfluß auf den deutschen Volkscharakter geübt. Auf Kant ist jenes unbedingte Pflichtbewußtsein zurückzuführen, das die Besten seiner Nation in den letzten hundert Jahren geziert hat. Unbedingter Gehorsam dem eigenen Gewissen gegenüber, rücksichtsloses Verfolgen der ethischen Ideale, das ist Kants Forderung, die er mit viel Nachdruck und Geistes-

schärfe in seinen Vorträgen als Lehrer und in seinen Schriften als Denker gefordert hat. An einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft sagt er: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"

Derartige Lehren blieben nicht ohne nachhaltige Einwirkung auf die Schüler Kants, zu denen auch höhere Staatsbeamte und Militärs gehörten. Was sie von Kant hörten, das haben sie in die tägliche Praxis umgesetzt und auf diese Weise jenes unbedingte Pflichtbewußtsein großgezogen, das allein die Größe des Menschen ausmacht.

Kant wirkte nicht nur durch seine Lehren, sondern auch durch seine Persönlichkeit, durch sein Leben. Der kategorische Imperativ beherrschte sein Handeln bis in das kleinste Detail hinein.

Kant hatte noch bei Lebzeiten den Erfolg seiner Lehren und seinen wohlverdienten Ruhm ernten können. Aus allen Teilen Europas strömten Jünger herbei, um aus dem Munde des Königsberger Philosophen seine Lehre verkünden zu hören. Seine Zuhörer rekrutierten sich aus allen Gesellschaftsschichten und aus jung und alt.

Der preußische Minister Freiherr von Zedlitz war ein eifriger Jünger Kants, und als er als Minister in Berlin saß, da schrieb er an Kant: „Ich höre jetzt ein Kollegium über die physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor Kant, und das wenigste, was ich tun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte. So wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etlichen achtzig Meilen vorkommen wird, so muß ich auch wirklich gestehen, daß ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt, oder der der Aussprache des Professors noch nicht gewohnt ist: denn das Manuskript des Herrn Philippi, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geschrieben. Und er scheint bei manchen Stellen so sehr auf Ihren Vortrag acht gehabt zu haben, daß er bei vielen wichtigen Gegenständen nur ebensoviel angemerkt hat, daß Sie solche erklärt haben . . . Indes wächst durch das, was ich entziffere, der heißeste Wunsch, auch das übrige zu wissen."

Johann Gottfried Herder, der in den Jahren 1762 bis 1764 einer der eifrigsten Schüler Kants war, schreibt über seinen Meister:

„Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. In seinen blühendsten Jahren hatte er die Munterkeit eines Jünglings. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz, Witz und Laune standen ihm zu Gebote und sein . . . Vortrag war der unterhaltendste Umgang . . . Menschen-, Völker-, Naturgeschichte . . . waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag belebte, nichts . . . war ihm gleichgültig . . . Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken."

IV.

Kants Schriften.

Im Jahre 1746 erschien Kants erste Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mathematiker in dieser Streitsache bedient haben.“

In dieser Schrift unterzieht Kant die Ansichten von Leibniz, Wolff, Bernouilli u. a. m. einer scharfen Kritik. Kant wirft die Frage auf, ob die Kraft des bewegten Körpers mit Leibniz nach dem Produkt der Masse und des Quadrats der Geschwindigkeit (mv^2) oder mit Euler und Descartes nach dem Produkt der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen sei. Kant selbst teilt alle Bewegungen in zwei Klassen ein; die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgeteilt wird, erhalten und ins Unendliche fortdauern, wenn kein Hindernis sich entgegensetze, die andere soll, ohne daß ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äußere Kraft, durch die sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke. Im ersten Fall soll das Leibnizsche, im anderen das Descartessche Prinzip gelten.

Lessing hat sich in einem Epigramm über diese Arbeit Kants lustig gemacht und meinte:

„Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendigen Kräfte;
Nur seine eigenen schätzt er nicht.“

Im Jahre 1755 veröffentlichte Kant anonym folgende Schrift, die Friedrich II. gewidmet ist:

„Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt."

In demselben Jahre erschien Kants Habilitationsschrift:

„Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", in der er Leibnizsche Prinzipien entwickelt.

Wir übergehen hier eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen und nennen die im Jahre 1766 anonym erschienene Schrift:

„Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", in der er Swedenborg einen Erzphantasten und Schwärmer nennt, dessen großes Werk acht Bände voll Unsinn enthält.

Es folgt dann 1770:

„De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis."

1781 erschien die

„Kritik der reinen Vernunft", es folgte dann

„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant in die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" verarbeitet. Mit diesen zwei Werken, die dann eins bildeten, hat Kant seine Bedeutung als Philosoph für alle Zeiten festgelegt. Es entstand eine unabsehbare Debatte über diese Schriften, die noch heute, nach mehr als hundert Jahren, nicht nachgelassen hat.

Die Philosophen hatten sich noch nicht von dem Eindrucke der „Kritik der reinen Vernunft“ erholt, als Kant mit einem weiteren bedeutenden Werke in die Öffentlichkeit trat. Es war dies die

„Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, erschienen im Jahre 1785, sie ist die erste Schrift Kants, in der er sich ausschließlich ethischen Fragen zuwendet.

Hamman, ein Gegner Kants, schrieb, nachdem er die Schrift kaum durchgelesen, an Herder: „Daß Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muß ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessing seiner: denn eine neue Scholastik und ein neues Papsttum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden Säculi.“

Dagegen war das gelehrte Publikum ganz begeistert von dieser Schrift, die ein Jahr darauf eine zweite Auflage erlebte.

Worin bestand nun das Neue, das Kant in dieser seiner ethischen Schrift verkündete?

Es ist hauptsächlich die Zurückweisung des eudämonistischen Zuges, der bis dahin in der Moral geherrscht hat, und die Betonung des Pflichtbewußtseins, das Kant zur Grundlage der Moral erhebt, wie wir das später sehen werden.

Es folgen dann:

„Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ 1786.

„Kritik der praktischen Vernunft“ 1788.

„Kritik der Urteilskraft“ 1790.

„Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793.

„Zum ewigen Frieden“ 1795.

„Der Streit der Fakultäten“ 1797.

„Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ 1798.

Außerdem verfaßte Kant eine Reihe von kleineren Schriften, die wir unerwähnt lassen. Bei seinen Lebzeiten erschienen nach Nachschriften der Vorlesungen die:

„Logik“ 1800.

„Physische Geographie“ 1802—1803.

„Pädagogik“ 1803.

Nach seinem Tode wurde dann ein Manuskript veröffentlicht, das den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik“ zum Gegenstand hat. Ferner Kants Vorlesungen über die:

„Philosophische Religionslehre“ 1817 und die „Metaphysik“ 1821.

* * *

Eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Kants, die alle, auch die bisher noch nicht bekannt gewordenen Briefe und losen Blätter, sowie die Vorlesungen enthalten soll, ist von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin in Angriff genommen.

V.

Kants Erkenntnislehre und Metaphysik.

Nach Paulsen lassen sich folgende fünf Momente in der theoretischen Philosophie Kants unterscheiden:

1. Der *erkenntnis-theoretische Idealismus* (Phänomenalismus): die Gegenstände unserer Erkenntnis sind Erscheinungen, nicht die Dinge an sich selbst. Gegensatz: der *naive Realismus*, der die Dinge, wie sie in unserer Vorstellung vorkommen, für die Dinge an sich selbst nimmt.

2. Der *formale Rationalismus*: es gibt Erkenntnis *a priori*, Erkenntnis von Gegenständen durch reine Vernunft, und sie allein ist wissenschaftliche Erkenntnis im eigentlichen Sinn. Gegensatz: der *sensualistische Empirismus* oder *Skeptizismus*, der keine Erkenntnis als durch Erfahrung, d. h. durch bloße Summierung von Wahrnehmungen annimmt.

3. Der *Positivismus* oder die *kritische Grenzbestimmung*: unsere Verstandesbegriffe haben objektive Gültigkeit in der Anwendung auf Erscheinungen oder für den Umfang möglicher Erfahrung, nicht aber jenseits der Grenzen der Erfahrung. Gegensatz: der *metaphysische Dogmatismus*, der das Übersinnliche zum eigentlichen Gegenstand der Vernunftserkenntnis macht.

4. Der *metaphysische Idealismus*: die Dinge an sich selbst sind intelligible Wesenheiten (Monaden), die in der Einheit des allerrealsten Wesens beschlossen sind; sie bilden eine ideelle Wirklichkeit, deren Naturgesetz die teleo-

logische Beziehung auf das höchste Gut ist. Gegensatz: der atheistische Materialismus, der die Körperwelt für die absolute Wirklichkeit und den Mechanismus für ihr absolutes Gesetz hält.

5. Der Primat der praktischen Vernunft: die Weltanschauung erhält ihren Abschluß nicht durch die theoretische, sondern durch die praktische Vernunft in einem reinen praktischen Vernunftglauben. Gegensatz: der doktrinäre Intellektualismus, der nichts als wahr und wirklich gelten läßt, als was der Verstand theoretisch beweisen und konstruieren kann.

Daß alle diese fünf Momente bei Kant sich nachweisen lassen, steht fest, nur ist man über die Abgrenzung derselben nicht einig. Drei Hauptströmungen machen sich hier in der Auslegung geltend.

Die erste betont das idealistische oder phänomenalistische Element, wonach unsere Erkenntnis niemals die Wirklichkeit selbst erreichen kann. Diese Auslegung fand auch in Schopenhauer ihren Vertreter und führt dazu, Kant mit Berkeley zusammenzustellen. Wir können die Dinge an sich nicht erkennen, heißt es nach dieser Auslegung, weil die subjektiven Formen der Intelligenz, Raum, Zeit und die Kategorien uns nicht die Dinge an sich erkennen lassen.

Mit dieser Ansicht ist diejenige verwandt, sagt Paulsen, die in das dritte Moment, die kritische Grenzbestimmung, den Zielpunkt der Kritik verlegt und Kant mit Hume gleichstellt.

Das eigentliche Dogma der Kritik, führt Paulsen aus, wäre hiernach der Satz: nur Erfahrungserkenntnis ist möglich, transzendente Metaphysik ist unmöglich. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist B. Erdmann; er hat in zahlreichen Schriften die Behauptung zu begründen ver-

sucht; der „Hauptzweck“ der Kritik ist, zu beweisen, daß die objektive Gültigkeit der Kategorien nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht.

Eine dritte Ansicht sieht den Zielpunkt der Argumentation der Kritik in dem zweiten Stück, dem formalen Rationalismus. Sie stellt Kant in Gegensatz zum Empirismus, im besonderen auch zu Hume, natürlich ohne zu verkennen, daß er auch ein Verwandtschaftsverhältnis zu ihm hat. Nach ihr ist das erste Ziel der kritischen Philosophie die Begründung der Möglichkeit allgemein gültiger und notwendiger Erkenntnis in den Wissenschaften, besonders in der mathematischen Naturwissenschaft. Daran schließt sich dann als zweites, absolut betrachtet noch wichtigeres Ziel: die Begründung der Möglichkeit eines metaphysischen Idealismus in der Weltanschauung. Der Phänomenalismus erhält hierbei die Stellung eines Beweisgrundes für jene beiden Stücke; die kritische Grenzbestimmung aber ergibt sich als notwendige Konsequenz: wissenschaftliche Erkenntnis reicht nicht weiter, als wir die Dinge selbst hervorbringen; hervorbringen aber können wir natürlich nur die Erscheinungen, nicht die Dinge selbst. Die subjektiven Formen des Anschauens und Denkens sind hiernach, weit entfernt das Hindernis objektiver Erkenntnis zu sein, die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Die letzte Ansicht hält Paulsen für richtig. Wir wollen hier auf die Streitpunkte nicht näher eingehen, sondern die Hauptfragen der Kritik der reinen Vernunft kurz auseinandersetzen.

Kant geht in seiner Kritik der reinen Vernunft von einer zweifachen Unterscheidung der Urteile aus, er teilt sie in analytische und synthetische.

Analytische Urteile sind solche, deren Prädikat sich aus dem Subjektsbegriff durch bloße Zergliederung des-

selben entnehmen lassen oder auch mit ihm identisch sind. So ist z. B. der Satz „Alle Körper sind ausgedehnt“ ein analytisches Urteil, während „Alle Körper sind schwer“ ein synthetisches Urteil ist. Synthetische Urteile sind Erweiterungsurteile, denn, sie sagen etwas mehr aus, als im Subjekte enthalten ist und können nur aus der Erfahrung, nicht aus der Zergliederung (Analyse) des Subjektes gewonnen werden.

Die synthetischen Urteile erweitern zwar unser Wissen, haben aber gegenüber den analytischen den Nachteil, daß sie nicht absolut gültig sind, sondern nur sofern unsere Erfahrung reicht, sie sind a posteriori. Absolute Gültigkeit besitzen nur die analytischen Urteile, sie sind a priori, haben aber dagegen den Nachteil, daß sie nicht Erweiterungsurteile sind.

Kant will nun beide Urteile kombinieren und fragt dann: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ d. h. wie und wo sind Erweiterungsurteile von absoluter und notwendiger Gültigkeit möglich?

„Bei zwei Wissenschaften handelt es sich um das „Wie“, bei einer dritten um das „Ob“ der Möglichkeit solcher Urteile, die zugleich etweitert und schlechthin allgemein und notwendig sind. Die ersten beiden Wissenschaften sind reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, von denen jene durch ihre Evidenz, diese durch stets mögliche Bestätigung in der Erfahrung gegen Zweifel an ihrer Berechtigung geschützt ist, überdies die eine wie die andere auf den stetigen Gang ihrer Entwicklung hinweisen darf. Das alles ist bei der dritten, der *Metaphysik* als Wissenschaft vom Übersinnlichen, zu ihrem großen Nachteil nicht vorhanden. Empirische Bestätigung ist einer vermeintlichen Erkenntnis des Unerfahrbaren von vornherein versagt; an Evidenz fehlt es ihr so sehr, daß kaum ein Satz zu finden

ist, den alle Metaphysiker zugeständen, geschweige daß es ein dem Euklid zur Seite zu stellendes metaphysisches Lehrbuch gäbe; einen kontinuierlichen Fortschritt zeigt sie so wenig, daß vielmehr der Nachfolger allemal das umstürzt, was der Vorgänger gelehrt hatte. Für die Metaphysik, die als Naturanlage freilich wirklich ist, fragt es sich demnach nicht bloß, wie bei den beiden anderen Wissenschaften, um den Grund ihrer Berechtigung, sondern um die Berechtigung selbst. Mathematik und reine Physik fällen synthetische Urteile a priori, die Metaphysik desgleichen. Die Sätze der ersteren sind unbestrittene Erkenntnisse, die der letzteren nicht. Dort ist zu untersuchen: warum sind sie dazu befugt? Hier: ist sie dazu befugt?

So zerlegt sich die Hauptfrage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ in die Unterfragen: Wie ist reine Mathematik, wie reine Naturwissenschaft, wie Metaphysik (und zwar: wie ist Metaphysik überhaupt — und wie ist Metaphysik als Wissenschaft) möglich? Auf die erste Frage antwortet die transzendentale Ästhetik (die Kritik der Sinnlichkeit oder des Anschauungsvermögens), auf die zweite die transzendentale Analytik (die Kritik des Verstandes), auf die dritte die transzendentale Dialektik (die Kritik der „Vernunft“ im engeren Sinn) und die transzendentale Methodenlehre. Analytik und Dialektik sind die beiden Teile der transzendentalen „Logik“ (Kritik des Denkvermögens), welche mit der Ästhetik zusammen die transzendentale „Elementarlehre“ bildet im Gegensatz zur Methodenlehre. Nach dieser subordinierenden Einteilung gliedert sich die „Kritik der reinen Vernunft“, während die „Prolegomena“ in obengedachter Weise die vier Teile einander koordinieren.

Nehmen wir die Antworten voraus. Reine Mathematik

ist möglich, weil es reine oder apriorische Anschauungen (Raum und Zeit), reine Naturwissenschaft oder Metaphysik der Erscheinungen, weil es apriorische Begriffe (Kategorien) und Grundsätze des reinen Verstandes gibt. Metaphysik als vermeintliche Wissenschaft vom Übersinnlichen war als mißglückter Versuch möglich, weil es Ideen oder Vernunftsbegriffe gibt, die über die Erfahrung hinausweisen und den Schein bei sich führen, als würden durch sie erkennbare Objekte gegeben; als Wissenschaft ist sie nicht möglich, weil die Kategorien nur eine Anwendung innerhalb der Erfahrung erlauben, die durch die Ideen gedachten Gegenstände aber nicht sinnlich gegeben werden können und alle angemaßte Erkenntnis derselben sich in unauflösliche Widersprüche (Antinomien) verstrickt. Dagegen ist eine Wissenschaft möglich und notwendig, die den richtigen Gebrauch der Kategorien, welche nur auf Erscheinungen, und der Ideen, welche nur auf unsere Erkenntnis der Dinge (und unser Wollen) angewandt werden dürfen, lehrt und den Ursprung wie die Grenzen unserer Erkenntnis feststellt, eine Transzendentalphilosophie. Hinsichtlich der Metaphysik (Erkenntnis aus reiner Vernunft) lautet demnach das Resultat: „Verwerfung der transzendenten (die Erfahrung überfliegenden) Anerkennung und Aufbau der immanenten (sich in den Grenzen möglicher Erfahrung haltenden) Metaphysik. Sie ist nicht möglich als Metaphysik der Dinge an sich, sie ist möglich als Metaphysik der Natur (des Inbegriffs der Erscheinungen), und als Metaphysik der Erkenntnis (Vernunftskritik)." [Falckenberg, Gesch. d. n. Philosophie.]

Wir haben hier absichtlich diese Stelle aus dem Werke des Erlanger Professors angeführt, weil sie die ziemlich verschlungenen Gedanken der Kantschen Kritik in einer unübertroffenen Klarheit und Kürze zum Ausdrucke bringt.

Sehen wir nun weiter zu, wie Kant die Elemente unserer Erkenntnis untersucht. Durch diese Untersuchung hat er seinen kritischen Standpunkt befestigt, im Gegensatze zu den meisten Vorgängern, die, ohne das menschliche Erkenntnisvermögen zu untersuchen, ganz einfach das Aufbauen ihrer Systeme unternahmen. Und darin liegt eben das unterscheidende Merkmal der Kantschen Philosophie, sie ist kritisch, nicht dogmatisch, sie untersucht unser Erkenntnisvermögen, bevor sie zur Erkenntnis selbst schreitet. Sie untersucht die Grundlagen des Denkens, bevor sie selbst Denkergebnisse (d. h. Erkenntnisse, Wahrheiten) aufstellt.

Unsere Erkenntnis setzt sich aus mehrfachen Elementen zusammen. Man kann sie in sinnliche und eine Verstandeserkenntnis zerlegen. Den Stoff der sinnlichen Erkenntnis liefern uns unsere Empfindungen, diese Empfindungen werden dann in die räumlichen und zeitlichen Formen eingefügt. Den Stoff unserer Verstandeserkenntnis liefern uns unsere Begriffe, die dann durch die Kategorien zusammengefaßt, geformt werden.

Im ersten Teil der Kritik der reinen Vernunft (in der transzendentalen Ästhetik) sucht nun Kant zu beweisen, daß Raum und Zeit nicht wirkliche Wesen noch Eigenschaften oder Verhältnisse, die den Dingen an sich zukämen, sind, sondern nur Formen unserer Anschauung. Unsere menschliche Beschaffenheit ist eine derartige, daß wir alle Empfindungen in die Form von Raum und Zeit einordnen müssen. Sie sind reine Anschauungsformen, die wir nicht aus der Erfahrung gewonnen haben, im Gegenteil durch diese Formen, die a priori schon gegeben sind, wird erst Erfahrung möglich.

Der Raum ist die Form des äußeren, die Zeit die des inneren Sinnes. Sie haben empirische Realität, aber

zugleich auch transzendentale Idealität, d. h. sie gelten unbedingt für alle unsere Erfahrungen, aber nur sofern sie Erfahrungen sind, darüber hinaus erstreckt sich nicht mehr ihre Bedeutung.

Trotzdem Raum und Zeit subjektive Formen der Anschauung sind, leugnet Kant nicht die Realität der Außenwelt. Er verfällt nicht in den Fehler eines Berkeley, der die Außenwelt in einen Schein auflöst, nein, die Außenwelt ist eine Realität, die uns durch das Medium von Raum und Zeit vermittelt wird. Allerdings ist die Erkenntnis der Außenwelt an diese Erkenntnisformen gebunden, durch diese Formen erst möglich gemacht, man darf sich nicht zumuten, die Welt ganz ohne dieses Medium erkennen zu wollen, das ist unmöglich. Daraus folgt, daß uns die Welt nicht unmittelbar gegeben, sondern durch Erkenntnismedien erst vermittelt wird. Mit anderen Worten, wir erkennen die Welt nur sofern sie Erscheinung ist, nicht wie sie an und für sich beschaffen ist. Das Ding an sich, die Welt außerhalb der räumlichen und zeitlichen Erkenntnisformen ist uns verschlossen.

Mit der Schlußfolgerung, sagt Falckenberg: „Raum und Zeit sind bloße Vorstellungen, Vorstellungen sind in uns, folglich sind Raum und Zeit nebst allen Erscheinungen darin, die Körper mit ihren Kräften und Bewegungen in uns" wird die Ansicht Kants nicht zutreffend ausgedrückt, trotzdem sich in der ersten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft deutliche Ansätze zu einem derartigen radikalen Idealismus finden.

Ein Doppeltes ist es, was nach Kant außerhalb der Vorstellungswelt existiert:

1. Die unbekannten Dinge an sich mit ihren problematischen Beschaffenheiten, als Grundlage aller Erscheinungen.

2. Die Erscheinungen „selbst" mit ihren erkennbaren unveränderlichen Gesetzen und ihren räumlich zeitlichen Verhältnissen.

Die Dinge und Ereignisse der Erscheinungswelt, sagt daher mit Recht Falckenberg, „existieren sowohl vor als nach meiner Wahrnehmung, sind etwas von meiner subjektiven und momentanen Vorstellung derselben Verschiedenes. Den Raum aber und die Zeit, in denen sie sind und vor sich gehen, liefert Ihnen nicht das anschauende Individuum, sondern das überindividuelle transzendentale Bewußtsein oder die menschliche Gattungsvernunft. So steht die Erscheinung zwischen ihrem objektiven Grunde, dem absoluten Ding an sich, und dem Subjekt, deren gemeinschaftliches Produkt sie ist, in der Mitte als ein relatives Ding an sich, als eine dem zufälligen und wechselnden Vorstellen des empirischen Einzelsubjekts gegenüber selbständige, ihrer Form nach vom transzendentalen Subjekt abhängige, uns allein zugängliche, aber für uns auch vollgültige Wirklichkeit. Die Erscheinungswelt ist nicht ein zufälliges und individuelles, sondern ein für alle uns gleich organisierten Wesen notwendiges, ein Menschheits-Phänomen. Meine Vorstellungen sind nicht die Erscheinungen selbst, sondern Bilder und Zeichen, durch die ich die Erscheinungen, d. h. die wirklichen Dinge, wie sie für mich und für jeden Menschen (nicht an sich) sind, erkenne. Die Wirklichkeit der Erscheinungen besteht darin, daß sie von den Menschen wahrgenommen werden können, die objektive Gültigkeit meiner Erkenntnis derselben darin, daß jeder Mensch derselben zustimmen muß. Die Gesetze, die der Verstand (nicht der des einzelnen!) der Natur vorschreibt, gelten für die Erscheinungen, weil sie für jeden Menschen gelten. Objektivität ist Allgemeingültigkeit. Wenn die von uns angeschaute und erkannte Erscheinungswelt

anders aussieht, als die Welt der Dinge an sich, so berechtigt dies nicht dazu, sie für Schein und Traum zu erklären; ein Traum, den alle gleichmäßig träumen und träumen müssen, ist kein Traum, sondern Wirklichkeit. Wie wir uns die Welt vorstellen müssen, so ist sie, natürlich für uns, nicht an sich.

Gegen die hier der Erscheinungswelt zugeschriebene Mittelstellung, nach der sie weniger ist als die Dinge an sich und mehr ist als subjektive Vorstellung, scheinen die zahlreichen Stellen zu sprechen, welche, indem sie die Erscheinung für bloße Vorstellung erklären, nur für zwei Glieder (dort das Ding an sich = das Unvorstellbare am Dinge, hier das Ding für mich = meine Vorstellung des Dinges) Raum lassen. In der Tat wird der Unterschied zwischen der Erscheinung „selbst" und der Vorstellung, die der einzelne von ihr bald hat, bald nicht hat, keineswegs überall mit wünschenswerter Deutlichkeit festgehalten, und wo es nicht angeht, den „bloßen Vorstellungen in mir" das Vorgestellte und Vorstellbare oder mögliche Anschauungen zu substituieren, wird man ein Verlassen des an einigen Orten mit vollster Bestimmtheit eingenommenen Standpunktes zugeben müssen."

Wie wir sehen, ist der Standpunkt Kants bei diesen grundlegenden Fragen keineswegs eindeutig. Indessen wollen wir auf diese Mehrdeutigkeit hier nicht näher eingehen und nur dasjenige festhalten, worüber die meisten Kantforscher sich einig sind. Aus dieser Mehrdeutigkeit des Kantschen Standpunktes ist es auch zu erklären, daß die Kantliteratur solch unheimliche Dimensionen angenommen hat. Kant selbst wurde noch bei Lebzeiten um Aufklärung der Widersprüche innerhalb seines Systems befragt, aber der Meister selbst hat diese nicht mehr ausgleichen können, und die zunehmende Altersschwäche

nötigte ihn, die Angriffe, die seiner Philosophie galten, unberücksichtigt zu lassen. Einigen näherstehenden Freunden überließ er die Beantwortung der Streitfragen. Ob das immer in seinem Sinne geschehen ist, bleibt fraglich.

Ein Dreifaches ist also bei Kant nach Falckenberg zu unterscheiden (man vergleiche den oben angeführten Standpunkt Paulsens dazu):

1. Die Dinge an sich, die niemals Gegenstand unserer Erkenntnis sein können, weil unsere Anschauungsformen für dieselben nicht gelten.

2. Die Erscheinungen, die Dinge für uns, die Natur oder die Gesamtheit dessen, was Gegenstand unserer Erkenntnis entweder ist oder doch werden kann.

3. Unsere Vorstellungen von den Erscheinungen, also das, was von den letzteren tatsächlich in das Bewußtsein des empirischen Individuums gelangt.

Im Reiche der Dinge an sich gibt es gar keine Bewegung, sondern höchstens ein intelligibles Korrelat dieses Verhältnisses. In der Erscheinungswelt, der Welt der Physik, bewegt sich die Erde um die Sonne; in der Vorstellungssphäre bewegt sich die Sonne um die Erde.

* * *

Die sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) werden durch die Anschauungsformen (Raum, Zeit) geordnet. Das ist der allererste Schritt auf dem Wege, der zur Erkenntnis führt. Der nächste Schritt ist nun der, daß aus diesen Empfindungen Begriffe geformt werden.

Die Sinne liefern uns das Material, aus dem dann der Verstand Begriffe bildet. Mit den Sinnen nehmen wir wahr, aber bloße Wahrnehmung ohne begriffliche Einordnung ist noch keine Erkenntnis.

Ebenso wie Raum und Zeit die reinen Anschauungsformen, ebenso sind die Kategorien die reinen Verstandesbegriffe, durch die eben erst Erkenntnis möglich gemacht wird. Die Kategorien sind die Formen, in die alle Eindrücke erst gepreßt werden müssen, damit weitere Erkenntnis möglich wird.

In der transzendentalen Analytik stellt Kant zwölf Kategorien auf, im Gegensatze zu Aristoteles, der nur zehn kannte. Das Schema der Kategorien ist Kant:

I.

Allheit,
Vielheit,
Einheit.

II.

Realität,
Negation,
Limitation.

III.

Substanzialität,
Kausalität,
Wechselwirkung.

IV.

Möglichkeit und Unmöglichkeit,
Dasein und Nichtsein,
Notwendigkeit und Zufall.

Alle unsere Empfindungen werden in diese Kategorien eingeordnet, denn sie sind die reinen Verstandesformen, die jeden Eindruck der Außenwelt einer dieser Kategorien zuweisen. Wir können unsere Empfindungen nicht anders

als nur durch diese Kategorien einheitlich zusammenfassen, registrieren, also zum Gegenstande einer geordneten Erkenntnis machen. Diese Kategorien sind nach Kant ebenso a priori, wie die reinen Anschauungsformen (Raum, Zeit). Sie sind angeboren, d. h. sie gehören zu dem geistigen Bestand der Menschengattung, sie besitzen demnach allgemeine Gültigkeit.

In der „Deduktion" zeigt Kant, daß die objektive Gültigkeit der Kategorien darauf beruhe, daß nur vermittelst dieser Kategorien irgend etwas gedacht werden kann.

Die Allgemeingültigkeit der Anschauungsformen (Raum und Zeit) macht es möglich, daß es eine reine Mathematik gibt, während die Allgemeingültigkeit der Kategorien reine Naturwissenschaft oder Metaphysik der Erscheinung ermöglicht. Nun fragt es sich, ob eine reine Metaphysik als Wissenschaft vom Übersinnlichen möglich ist.

Diese Frage verneint Kant, denn die Kategorien haben nur Gültigkeit innerhalb der Welt der Erscheinungen, darüber hinaus gelten sie nicht.

Die Verstandesbegriffe gelten nur für die Erfahrungswelt, aber die menschliche Vernunft hat immer wieder diese Erfahrungswelt überschritten und sich ein Bild von dem zu machen gesucht, was jenseits dieser Erfahrungswelt liegt. Mit anderen Worten, wir wollen auch wissen, wie es mit unserer Seele, mit Gott und der Welt überhaupt bestellt ist.

Diese Frage untersucht Kant in der transzendentalen Dialektik, sie hat es mit den Vernunftideen des Unbedingten zu tun. Während die Kategorien konstitutive Prinzipien unseres Verstandes sind und nur für die Erscheinungswelt gelten, sind die Vernunftideen nur regulative Prinzipien, d. h. sie haben nur einen Wert, sofern sie unser Leben

lenken und leiten, ohne daß ihnen unbedingte Gültigkeit in der Sphäre der übersinnlichen Erscheinungen zukommt.

Kant untersucht bei dieser Gelegenheit die Beweise für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Ewigkeit der Welt. Er weist nun nach, daß die Behauptung, die Seele sei immateriell und unsterblich, falsch sei und daß die bisherige Metaphysik in lauter Widersprüche sich verstrickt hat, ferner daß einige ihrer grundlegenden Behauptungen nichts weiter sind als Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze.

Solche Antinomien sind:

1. Die Welt ist ohne zeitlichen Anfang und ohne räumliche Grenzen.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und räumliche Grenzen.

2. Es existiert nur Einfaches und das daraus Zusammengesetzte.

Es existiert nichts Einfaches.

3. Es gibt außer der Kausalität nach Naturgesetzen auch eine Kausalität durch Freiheit, d. h. die Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfanges einer Reihe von Wirkungen.

Es gibt keine Freiheit. Alles geschieht nach Naturgesetzen.

4. Zur Welt gehört ein schlechthin notwendiges Wesen.

Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen.

* * *

Kant hat in der transzendentalen Theologie die Gottesidee als ein leeres Ideal der reinen Vernunft hingestellt, denn die landläufigen Beweise für die Existenz Gottes (der ontologische, kosmologische und teleologische Beweis) sind vom Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft unhaltbar.

Dagegen hat er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eine regulative Bedeutung eingeräumt. Das Wissen mußte aufgehoben werden, um für den Glauben Platz zu schaffen.

* * *

In der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ hat Kant die Religion auf das moralische Bewußtsein reduziert und die Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von sittlichen Geboten verschieden sind, als Afterdienst bezeichnet. Er teilt demnach die Religionen in zwei Gruppen, in solche, die die Moral zur Grundlage haben, und solche, die nur als Gunstbewerbungen zu betrachten sind. Er meint: Alles, was man außer dem guten Lebenswandel noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.

Kant steht in seiner letztgenannten Schrift auf demselben Boden wie Lessing, den er zwar nicht nennt, den er aber sogar dem Wortsinne nach zitiert. Daß er seinen großen Vorgänger nicht nennt, hängt damit zusammen, daß Kant sich in eine Polemik mit ihm nicht einlassen wollte, um den Gang seiner eigenen Untersuchungen nicht zu stören.

VI.

Der kategorische Imperativ.

Die sittlichen Anschauungen eines Mannes — sagt Paulsen in seiner Monographie über Kant — stammen nicht aus seiner Moraltheorie, sondern aus seinem persönlichen Wesen; die Theorie ist ein Versuch ihrer Exposition, die aber durch allerlei andere Einflüsse mit bestimmt wird. So bei Kant. Seine sittlichen Anschauungen haben ihre Wurzeln in seiner Persönlichkeit; ihre Darlegung in seiner Moralphilosophie ist aber durch den Einfluß seiner Erkenntnistheorie aufs stärkste beeinflußt und verborgen worden.

Wir wollen nachstehend an der Hand der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ Kants Moralphilosophie kurz skizzieren, wobei wir den Meister selbst sprechen lassen:

In der Kritik der praktischen Vernunft heißt es:

Es ist von der größten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit achtzuhaben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine von uns selbst

schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu sein), jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjektives Prinzip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlicht ankommt.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserm Standpunkte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wolllen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre. Wir stehen unter einer Disziplin

der Vernunft, und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abzukürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenngleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst,* ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf

---

* Mit diesem Gesetze macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen wirksamen Kontrast: Dieses würde so lauten: Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.

Befehl zu lieben. Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und, tun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig gerne zu tun, so würde das so viel bedeuten, als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die es zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nötigung zu dem was man nicht ganz gern tut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es

niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde Tugend zu sein), sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich, durch die mehrere Leichtigkeit ihm Genüge zu tun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen.

Diese Betrachtung ist hier nicht sowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung, auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen, genau zu bestimmen, und einer bloß moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern, oder, wo möglich vorzubeugen. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, ob-

liegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenngleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demütigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als barer Verdienst von ihnen erwartet würden. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Taten, nämlich aus solchem Prinzip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge getan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge sein, welches es auch wolle) besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüts, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar bloß

um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Taten preisen, und doch auch nur sofern Spuren da sind, welche vermuten lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man jemandem aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige echte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: diese ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eitelen Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (sofern sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln, und uns auf verdienstlichen Wert was zugute zu tun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn Schwärmerei in der allergemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerei diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet den subjektiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als im Gesetze selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dies Gesetz, zu setzen, mithin den alle Arroganz sowohl als eitele Philautie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprinzip aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber oder empfindende Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei, statt nüchterner, aber weiser Disziplin der Sitten, eingeführt, wenngleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung

der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich ingeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen

wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Wert hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, sofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer sofern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich-bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde

so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Kant will die Gebote der Sittlichkeit, wie wir sehen, nur unter die Herrschaft der Pflicht stellen. Keine andere Rücksicht darf uns leiten, wir müssen gut und tugendhaft sein, weil es die Pflicht gebietet. Weder die Aussicht auf Lohn und Strafe darf uns dabei ermuntern oder abschrecken. Er gelangt auf diesem Wege zur Formulierung seines obersten sittlichen Gesetzes, zum kategorischen Imperativ.

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sagt er: Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann.

Jede praktische Rücksicht, jedes Hinüberschielen nach Erfolg, Lohn, Strafe, Befriedigung, Mitleid usw. muß aus dem sittlichen Tun als Motiv ausgeschaltet werden. Wenn ich aus Mitleid etwas Gutes tue, so tue ich es mir zuliebe

und das muß fernbleiben, denn jede sittliche Handlung hat nur dem kategorischen Imperative zu gehorchen.

Der kategorische Imperativ ist also ein einziger, und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Diesen sittlichen Rigorismus hat Schiller am Schluß seiner Distichengruppe ins Lächerliche gezogen, indem er sagte:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

VII.

Staat und Gesellschaft.

Kant wandelte nicht immer in den abstrakten Höhen metaphysischer Spekulationen, er hatte auch einen offenen und klaren Blick für die Bedürfnisse des Tages, und seine Ansichten über den Staat und die Gesellschaft, über Krieg und Frieden sind noch heute nicht überholt worden.

Für unsere Gegenwart dürfte eine Schrift Kants besonderes Interesse haben, da sie sich mit einer Frage beschäftigt, die erst jetzt so recht aktuell geworden ist. Wir meinen die Schrift „Zum ewigen Frieden", in der er folgende sechs Präliminarartikel aufstellt, die von den Politikern unserer Zeit beachtet zu werden verdienen:

1. Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

Denn alsdann wäre er ja ein bloßer Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasmus ist. Die vorhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paziszierenden selbst noch nicht bekannten, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluß insgesamt vernichtet; sie mögen auch aus archivarischen Dokumenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaubt sein.

2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.

Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und, indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, daß zum Töten oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen läßt. Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es ebenso gehen, daß er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angesehen, zu zuvorkommenden Angriffen nötigte (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverlässigst Kriegswerkzeug sein dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit, die Größe desselben zu erforschen, dem entgegenstände).

4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen.

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Untertanen eines andern Staats gibt? Es kann dieser vielmehr, durch das Beispiel der großen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen.

6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staat.

Das sind ehrlose Strategemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Notmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urteilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Teilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg denken läßt (weil zwischen ihnen kein Verhältnis eines Obern zu einem Untergebenen stattfindet).

Kant fordert ferner eine republikanische Verfassung für jeden Staat, weil sie nach seiner Ansicht die beste und

friedlichste ist. Er begründet diese seine Ansicht folgendermaßen:

Nun hat aber die republikanische Verfassung, außer der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, „ob Krieg sein solle, oder nicht," so ist nichts natürlicher, als daß, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaße des Übels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie [wegen naher immer neuer Kriege] zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: Da hingegen in einer Verfassung, wo der Untertan nicht Staatsbürger, die also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.

Damit man die republikanische Verfassung nicht (wie gemeiniglich geschieht) mit der demokratischen verwechsele, muß folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staats können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach

der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingeteilt werden; die erste heißt eigentlich die Form der Beherrschung, und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich entweder nur einer oder einige unter sich verbunden, oder alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung, und betrifft die auf die Konstitution (den Akt des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch. Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, notwendig ein Despotismus, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig, wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernunftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) sein kann, und, wenngleich die zwei andern Staatsverfassungen sofern immer

fehlerhaft sind, daß sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch wenigstens möglich, daß sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemäße Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei bloß der oberste Diener des Staats, da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personal der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt). Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäß sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich, ohne welches sie (die Verfassung mag sein, welche sie wolle) despotisch und gewalttätig ist. — Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mußten sich darüber auch schlechterdings in den Despotismus auflösen, der unter der Obergewalt eines einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

Ferner verlangt Kant, daß das Völkerrecht auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sei, denn Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr

Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müßte. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältnis eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staat nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegeneinander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen, und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen, und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschseit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen: Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck) gerade darein, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, daß ihm, ohne daß er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebot stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen, und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, daß, da manche Stämme der letzteren

von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die ersteren ihre Überwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Untertanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen.

Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt (indessen daß sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert), ist es doch sehr zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnt hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattell u. a. m. (lauter leidige Tröster), obgleich ihr Kodex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat, oder auch nur haben kann (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen), immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel gibt, daß jemals ein Staat, durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. — Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, ob zwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von anderen zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sei denn, bloß um seinen Spott damit zu treiben, wie jener gallische Fürst es erklärte: „Es ist der Vorzug, den die Natur dem

Stärkeren über den Schwächeren gegeben hat, daß dieser ihm gehorchen soll".

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äußeren Gerichtshofe, der Prozeß, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, der Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande (immerzu einem neuen Vorwand zu finden) ein Ende gemacht wird (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande jeder in seiner eigenen Sache Richter ist), gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen" (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben, und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind), indessen daß doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann: — so muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund nennen kann, der vom Friedensvertrag darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne daß diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande)

öffentlichen Gesetzen, und einem Zwange unter denselben, unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmählich über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, läßt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt, daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschließen, und so den Freiheitszustand der Staaten, gemäß der Idee des Völkerrechts, zu sichern, und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Als strenger Moralist mußte Kant den Gegensatz, der sich zwischen der Moral und der Politik immer wieder ergibt, scharf verdammen. Er beleuchtet diesen Gegensatz folgendermaßen:

Die Politik sagt: „Seid klug wie die Schlangen"; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falsch wie die Tauben". Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegenteil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, läßt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: „Ehrlichkeit ist die beste Politik", eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! sehr häufig widerspricht, so ist doch der gleichfalls theoretische: „Ehrlichkeit ist besser, denn alle Politik", über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch

unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen, nach dem Mechanismus der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich ihn dem Wunsche gemäß hoffen) lassen. Was man aber zu tun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug hervor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloße Theorie ist) seine trostlose Absprechung unserer gutmütigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menschen vorher zu sehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zustande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben (die distributive Einheit des Willens aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern daß alle zusammen diesen Zustand wollen (die kollektive Einheit des vereinigten Willens), diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde, und, da also über diese Verschiedenheit des partikularen Wollens aller, noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muß, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches keiner von allen vermag, so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er

werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zustande zu bringen) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äußeren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Weltteil, wenn er sich einem anderen, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben, nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Pläne der Theorie, für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht, in sachleere unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Prinzipien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nötig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen mora-

lischen Politiker, d. i. einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältnis angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert, und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne; sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller, hierin mit der Moral einhelligen, Staatsklugheit zuwider ist, so wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber daß wenigstens die Maxime der Notwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch, der vorliegenden Konstitution nach, despotische Herrschermacht besitzt: bis allmählich das Volk des Einflusses der bloßen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besäße) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung er-

zeugten Revolution unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derselben jeder, der sich damit gewalttätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äußere Staatsverhältnis betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muß bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil nicht zu verfehlen), das Volk, und, womöglich, die ganze Welt preiszugeben; nach der Art echter Juristen (vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieses ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede, jetzt vorhandene, gesetzliche Verfassung, und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende, immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Prinzipien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen urteilen zu können: wenn sie darauf groß tun, Menschen zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu tun haben),

ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen, so können sie diesen Überschritt nicht anders, als mit dem Geist der Schikane tun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprinzipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrenteils aber rechtswidrigen, Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient (ob er sie zwar nicht laut werden läßt), laufen ungefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

1. Fac et excusa. Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der Tat vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen (vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln); als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreistigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Überzeugung der Rechtmäßigkeit der Tat, und der Gott bonus eventus ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. Si fecisti, nega. Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung, und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, daß es deine Schuld sei; sondern behaupte, daß es die der Widerspenstigkeit der Untertanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, daß dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. Divide et impera. Das ist: sind gewisse privilegierte Häupter in deinem Volk, welche dich bloß zu ihrem Oberhaupt (primus inter pares) gewählt haben, so veruneinige jene untereinander, und entzweie sie mit dem Volk; stehe nun dem letzteren, unter Vorspiegelung größerer Freiheit, bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder sind es äußere Staaten, so ist Erregung der Mißhelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren, einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar niemand hintergangen; denn sie sind insgesamt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn, weil sich große Mächte nie vor dem Urteil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der anderen schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Mißlingen derselben sie beschämt machen kann (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle untereinander überein), so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrößerung ihrer Macht, auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer moralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellet wenigstens so viel: daß die Menschen ebensowenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloß auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist), sondern ihm an sich alle gebührende Ehre wiederfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen, und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei (wenngleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit) ein Ende zu machen, und die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, daß es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vorteil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und andere hintergeht, das oberste Prinzip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen, daß alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre: daß der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt), seine eigene Absicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständnis zu bringen.

Inhalt.